

Origem fenomenológica e degeneração ontológica

Phenomenological origin and ontological degeneration

DOI:10.12957/ek.2018.38300

Dndo. Gabriel Lago de S. Barroso
lagobarroso@gmail.com
Universidade Estadual do Rio de Janeiro

Este artigo expõe duas teses sobre a fenomenologia: i) a fenomenologia em Husserl e Heidegger tem de ser compreendida como uma investigação sobre a origem ou a gênese. Há um conceito fenomenológico de origem que se diferencia do conceito metafísico que caracteriza a tradição filosófica; ii) a fenomenologia heideggeriana apresenta uma distinção essencial em relação à filosofia de Husserl, pois compreende a origem fenomenológica conjuntamente com um movimento de degeneração ontológica. Ao final, indica-se como essa relação entre origem e degeneração repercute sobre a compreensão de Heidegger acerca da linguagem filosófica.

PALAVRAS CHAVE fenomenologia. ontologia. metafísica

This paper presents two theses on phenomenology: i) phenomenology in Husserl and Heidegger should be understood as an investigation concerning origin or genesis. There is a phenomenological concept of origin that differs from the metaphysical concept which characterizes the philosophical tradition; ii) Heideggerian phenomenology presents an essential distinction in relation to Husserl's philosophy, since it understands the phenomenological origin together with a movement of ontological degeneration. In the end, we point out how this relation between origin and degeneration has a repercussion on Heidegger's understanding of philosophical language.

KEYWORDS phenomenology. ontology. metaphysics

A fenomenologia se compreende enquanto filosofia como um confronto contra a absorção na trivialidade e, porque não, na obviedade de uma condição na qual de início nós nos encontramos. Ela reintroduz na própria atividade filosófica a dimensão da liberdade, não ao modo de uma filosofia prática diante de uma filosofia teórica, mas sim na medida em que essa luta contra o trivial se assume como a libertação da condição inicial hegemônica que determina a existência humana. “Ir às coisas mesmas” seria somente um truísmo ou um realismo ingênuo, caso o sentido desse lema significasse pura e simplesmente a constatação do que há de mais óbvio na experiência, como uma espécie de protocolo das minhas experiências imediatas, uma empiria ingênua, ou, na formulação de Max Scheler, a fenomenologia como um álbum de fotos (*Bilderbuchphänomenologie*). Ao contrário, ela se coloca contra a trivialidade inicial de toda experiência, não para abandonar a dimensão daquilo que se oferece à experiência enquanto tal, mas para iluminá-lo em sua própria gênese. Todavia, na medida em que em certo sentido a fenomenologia *se mantém* no mesmo campo em que se desempenha essa condição inicial da trivialidade da experiência, esta torna-se filosoficamente relevante. Ao contrário do que a princípio poderíamos pensar, a trivialidade não é ela mesmo algo trivial. Ela designa uma característica inerente à própria experiência, de tal modo que a pergunta pelas suas razões e motivos torna-se uma pergunta fundamental da filosofia. Certamente não se trata de uma mera trivialidade dos conteúdos da experiência, como se nosso fluxo constante de vivências fosse marcado por uma pobreza congênita. A trivialidade em questão reside antes no fato de, absorvidos na performance desse mesmo fluxo que é o transcurso da vida, não atentarmos para o *modo* em que ele se realiza. A experiência mais elementar ensina isso: vejo muitas coisas enquanto caminho pela cidade, vejo os transeuntes que caminham pela rua, mas é algo inteiramente diverso que eu me volte para o próprio perceber à medida que percebo. Do mesmo modo, enquanto realizo minhas atividades diárias, na medida em que leio ou escrevo, encontro-me absorto na própria leitura e na escrita, sem que com isso venha à tona a rede remissiva ínsita a estes comportamentos. No mais das vezes, nós nos encontramos absorvidos na dinâmica de realização da própria percepção, da própria ocupação, e dessa forma há algo nela de *trivial*, pois trata-se de uma *via* reiteradamente percorrida, a ponto de o caminho pelo qual se anda desaparecer enquanto tal. O sentido de trivialidade - a via que, de tanto ser percorrida, apaga-se ela mesma ao mesmo tempo em que se oferece como caminho - expressa com uma imagem aquilo que Husserl e Heidegger têm em vista com a “obviedade”, a *Selbstverständlichkeit*, com a qual a fenomenologia se defronta e se confronta.

Mas em que consiste essa busca da fenomenologia, na qual ela se defronta e se confronta com a trivialidade? A que se dirige seu questionamento em meio ao movimento de libertação do trivial? Há uma dimensão comum que parece própria a ela, e que consiste no fato de ela ser uma *busca pela origem*. Mais precisamente: *a fenomenologia é uma metódica da origem*, que descerra o trivial em sua gênese, isto é, nos elementos de sua origem que se encontram a princípio latentes na experiência. A fenomenologia somente pode romper com as “teorias disparatadas” a que Husserl alude na formulação do princípio de todos os princípios, isto é, com todo construtivismo que impõe um modelo teórico para os fenômenos, na medida em que ela se volta sobre o trivial para esclarecê-lo em sua gênese, tornando explícito aquilo que “já se deu” implicitamente.

Há um vocabulário da origem que atravessa a obra de Husserl e Heidegger. Em *Ideias I*, as reduções fenomenológicas têm em vista a abertura do campo propriamente fenomenológico da dação de sentido e que Husserl interpreta como consciência transcendental, chamando-a de “esfera de ser das origens absolutas” (HUSSERL, 1976a, p. 121).¹ O campo de sentido interpretado pela fenomenologia como consciência transcendental nada mais é que a esfera da origem, em meio à qual e a partir da qual a análise intencional é realizada por meio da reflexão. Mais tarde, em *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*, Husserl afirma que a intencionalidade é um título para o único esclarecimento efetivo e autêntico, e tal esclarecimento consiste em tornar algo compreensível em seu sentido. Fornecer essa compreensibilidade significa “reconduzir às origens e unidades intencionais da formação de sentido (*Sinnbildung*)” (HUSSERL, 1976b, p. 171). Assim, trazer algo à compreensibilidade é reconduzi-lo à *origem* intencional na qual a formação de sentido se dá. Esse mesmo vocabulário permeia o percurso heideggeriano em inúmeras passagens. Aqui, bastam-nos duas: na primeira formulação de seu programa filosófico, Heidegger compreende a fenomenologia justamente como uma “ciência da origem” (*Ursprungswissenschaft*), sendo essa busca aquilo que a diferencia de toda ciência particular ou visão de mundo. “Origem”, como ele indica na preleção de 1919/1920 intitulada *Problemas fundamentais da fenomenologia*, não é “uma sentença última simples, um axioma a partir do qual tudo pudesse ser derivado”, e sim algo de que somente podemos nos aproximar por meio da “observação cada vez mais rigorosa em seu devir” (HEIDEGGER, 1993, p. 26), ela é um âmbito que se encontra a princípio distante de nós e do qual temos

1 Husserl se refere também à fenomenologia como ciência das “origens”: “Reside na essência peculiar da fenomenologia como uma ciência das ‘origens’ que questões metódicas de tal tipo [redução], as quais se encontram distantes de toda ciência ingênua (‘dogmática’), precisem ser cuidadosamente consideradas por ela” (HUSSERL, 1976, p. 122).

de nos aproximar metodicamente (HEIDEGGER, 1993, p. 203). Origem não é então algo dado, disponível, e sim um âmbito a ser conquistado. Ela é expressão de um problema, cuja resolução se dá somente pela via aberta pela fenomenologia. Uma década depois, na preleção *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo - finitude - solidão*, Heidegger apresenta uma compreensão retrospectiva da noção de analítica, portanto do procedimento que caracteriza *Ser e tempo*, afirmando que a analítica coincide com aquilo que ele agora chama de “consideração da origem” (*Ursprungsbetrachtung*). A analítica enquanto consideração da origem é um questionar de volta, um retroquestionar (*Zurückfragen*) pelo “fundamento de possibilidade interna”. Ela não busca uma fundamentação “no sentido da prova fáctica”, mas pergunta pela “origem da essência”, pela dimensão da “possibilitação interna” (HEIDEGGER, 1983, p. 485-486).

Perguntar-se sobre o sentido de origem na fenomenologia significa portanto perguntar pela própria fenomenologia enquanto filosofia, pois a origem é tanto aquilo que a fenomenologia busca quanto o que a caracteriza como método. Se nos detivermos sobre o que há de comum nessas passagens, veremos que há um elemento característico no modo como Husserl e Heidegger a compreendem: o fato de ambos determinarem essa “metódica da origem” como um *movimento de retorno*. No escrito sobre *A crise das ciências europeias*, Husserl fala em uma *recondução* às origens intencionais que parte de uma condição inicial, na qual temos o ente como algo “pronto”, portanto em uma certa positividade ou naturalidade opacas, sendo a recondução um movimento que retoma nessa opacidade a compreensibilidade de seu sentido. Já a consideração da origem exposta em *Os conceitos fundamentais da metafísica* coincide como um *perguntar de volta*, uma pergunta pela dimensão da origem que, segundo Heidegger, nós “precisamos conhecer já de antemão” (HEIDEGGER, 1983, p. 486). O retorno à origem que distingue a pergunta fenomenológica exige que esta seja um movimento, não como um percurso que leva de um lugar a outro, mas em certo sentido um movimento que se desempenha no mesmo lugar da partida, para recuperá-lo de sua opacidade inicial. A fenomenologia torna a trivialidade filosoficamente relevante, na medida em que faz dela seu ponto de partida, a partir do qual ela realiza uma busca pela origem, que é um movimento de retorno àquilo que possibilita essa própria condição inicial.

Decerto não queremos com isso simplesmente igualar as noções de origem que estruturam a fenomenologia em Husserl e Heidegger, embora seja preciso reconhecer esse traço comum da metódica fenomenológica. Podemos reconhecer nessa noção de trivialidade a ressonância do que o próprio Husserl chamou desde *Ideias I* de “orientação natural”. O que distingue a orientação

natural pode ser brevemente indicado como a separação entre a subsistência daquilo que subsiste - isto é, efetividade do mundo em sua independência - e a performance de seu aparecer. A orientação natural enraíza-se na assim chamada tese geral ou crença ontológica: o abismo da distinção entre em-si e para-si ou, segundo uma formulação de *A crise das ciências europeias*, a “trivialidade ingênua (*naive Selbstverständlichkeit*) de que cada um vê as coisas e o mundo em geral como estes lhe parecem” (HUSSERL, 1976b, p. 168). A suspensão dessa crença ontológica por meio da redução fenomenológica oferece na verdade as condições para que ela seja investigada, e esse é o sentido da afirmação husserliana de que o mundo é retomado nela enquanto fenômeno (HUSSERL, 1976b, p. 155). A fenomenologia como movimento de esclarecimento do mundo em sua fenomenalização parece ser também em linhas gerais essencial ao programa heideggeriano. Há uma conhecida passagem logo ao início da *Fenomenologia da percepção*, na qual Merleau-Ponty afirma que “todo *Ser e tempo* nasceu de uma indicação de Husserl, e em suma é apenas uma explicitação do ‘conceito natural de mundo’ ou do ‘mundo da vida’ que Husserl, no final de sua vida, apresentava como o tema primeiro da fenomenologia” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 2). Essa afirmação carrega em si algo de verdadeiro, e ela tem a vantagem de aproximar o movimento fenomenológico em detrimento de sua tendência à formação de facções. Ao nos apropriarmos dela, poderíamos dizer então que a fenomenologia é uma metódica da origem, que se caracteriza por um movimento de retorno, no qual o ponto de partida do conceito natural de mundo ou do mundo da vida em sua trivialidade é perguntado de volta ou reconduzido à sua própria origem, na medida em que a trivialidade é esclarecida em sua formação de sentido. Dito de outro modo, segundo uma formulação de Eugen Fink, a pergunta fundamental da fenomenologia, frente à qual ela se distancia de perspectivas tradicionais da filosofia, pode ser formulada como *a pergunta pela origem do mundo* (FINK, 1966, p. 101). E a isso poderíamos adicionar: não enquanto origem fáctica, como o evento físico que se encontra entre o nada e o primeiro segundo da efetividade do mundo, mas enquanto origem do sentido.

Transparece nessa análise que há, por um lado, uma noção propriamente fenomenológica de origem, por meio da qual a fenomenologia se demarca frente à tradição filosófica vista por ela como “metafísica”, e a partir da qual ela se define por contraste em seu próprio procedimento de investigação. Poderíamos de antemão denominar esse conceito negativamente como um conceito *não-metafísico de origem*. Por outro lado, ao salientar o que há de comum na fenomenologia husserliana e na ontologia fundamental heideggeriana, a afirmação

de Merleau-Ponty acerca de *Ser e tempo* traz o risco de nivelar ambas nessa aproximação, obscurecendo um aspecto essencial do pensamento heideggeriano e que, assim nos parece, é uma de suas contribuições principais à fenomenologia. Heidegger não adota simplesmente o conceito natural de mundo sob a forma da cotidianidade na primeira seção de *Ser e tempo*, fornecendo apenas uma descrição mais precisa do que Husserl chamou de orientação natural. Embora se trate nesta obra de explicitar um fenômeno similar ao mundo da vida, isto é, a estrutura ser-no-mundo, a análise do fenômeno leva a uma mudança radical da própria filosofia. *Essa mudança reside no fato de Heidegger compreender a origem ou a gênese fenomenológica conjuntamente com uma tendência contrária, isto é, juntamente com um movimento de degeneração*. Se a fenomenologia é uma metódica da origem ou um esclarecimento da gênese, ela precisa igualmente reconhecer o movimento de afastamento da origem ou de degeneração, e isso conduz à necessidade de abranger origem e degeneração como dimensões positivas do próprio fenômeno. Com isso, não temos mais, como em Husserl, uma clarificação contínua do sentido segundo uma teleologia ideal, uma indeterminidade determinável, e sim a tensão constante entre o movimento de retomada da origem e seu afastamento degenerativo, uma tensão que não se apresenta ela mesma na resolução possível de uma consumação real ou ideal, uma vez que ela distingue o fenômeno enquanto tal.²

Temos portanto diante de nós duas questões. A primeira: o sentido do conceito fenomenológico ou não-metafísico de origem, sua demarcação frente à metafísica; a segunda: a estrutura fundamental do pensamento heideggeriano como uma busca da origem *a partir e contra a degeneração*. Essas duas questões podem ser esclarecidas a partir de uma passagem central de *Ser e tempo*. No início do §67, Heidegger afirma:

A análise preparatória tornou acessível uma multiplicidade de fenômenos que não podemos deixar desaparecer da visada fenomenológica em face de toda concentração da totalidade estrutural fundante do cuidado. A totalidade *originária* da constituição do ser-aí exclui tão pouco uma tal multiplicidade *enquanto* totalidade *articulada*, que ela antes exige algo assim. A originarie-

2 A expressão “indeterminidade determinável” é utilizada por Husserl em *Ideias I* (HUSSERL, 1976a, p. 145). Derrida mostrou em seu artigo “*Gênese e estrutura*” e a *Fenomenologia* como a noção de *télos*, compreendida a partir da ideia no sentido kantiano, determina a fenomenologia husserliana (DERRIDA, 2014, p. 245).

dade da constituição de ser não coincide com a simplicidade (*Einfachheit*) ou unicidade (*Einzigkeit*) de um elemento último da estrutura. A origem ontológica do ser do ser-aí não é ‘inferior’ àquilo que dela se origina, mas ela ultrapassa previamente (*vorgängig*) o originado em poderio, e todo ‘originar-se’ no campo ontológico é degeneração. O avanço ontológico em direção à ‘origem’ não conduz a trivialidades ônticas para o ‘entendimento comum’, mas abre-se para ele justamente a questionabilidade de todo trivial (HEIDEGGER, 2006, p. 334).

Na preleção de 1927 intitulada *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, Heidegger apresenta essa mesma relação entre origem e degeneração, sublinhando-a como a relação entre possibilidade e efetividade:

É preciso considerar principalmente: se nós determinamos a temporalidade (*Zeitlichkeit*) como a constituição originária do ser-aí e, com isso, como a origem da possibilidade da compreensão de ser, então a temporalidade (*Temporalität*) enquanto origem é mais rica e plena do que tudo aquilo que dela possa se originar. Aqui se manifesta uma relação peculiar e relevante em toda a dimensão da filosofia, isto é, que no interior do ontológico o possível é superior a todo o efetivo. Todo originar-se e toda gênese no campo do ontológico não é crescimento e desenvolvimento, mas degeneração, na medida em que tudo o que se origina emana (*alles Entspringenden entspringt*), isto é, em certa medida escapa, afasta-se do domínio da fonte (HEIDEGGER, 1989, p. 438).

Essas duas passagens oferecem não somente uma reflexão retrospectiva sobre o percurso de *Ser e tempo*, mas também uma indicação acerca do estatuto da própria investigação, na qual se mostra um dos motivos fundamentais da obra. O motivo em questão pode ser desdobrado em duas afirmações: por um lado, trata-se na ontologia fundamental de um avanço ontológico em direção à origem, mas essa origem não se mostra como um fundamento unitário e simples, e sim como uma multiplicidade articulada por elementos que a constituem. Ela é, digamos, *uma origem complexa*. Por outro, esse campo ontológico da origem possui uma superioridade em face daquilo que dele se origina. A origem é como

que uma fonte, que abarca previamente tudo aquilo que dela emana, mas há uma tendência a que estes elementos sejam considerados de modo abstrato em uma certa dispersão, e nesse sentido eles são desconsiderados com vistas à sua gênese, sendo portanto marcados por uma degeneração ontológica. O resultado dessa degeneração é justamente a trivialidade ou a efetividade, que é ao mesmo tempo um obscurecimento e um esquecimento da origem. O motivo central da ontologia fundamental seria então, de acordo com esse desdobramento, um avanço em direção à origem que se dá *em meio a e contra* a degeneração.

Em que consiste mais precisamente este “avanço ontológico em direção à origem”? Se a fenomenologia é uma metódica da origem, *Ser e tempo* leva a cabo essa investigação na medida em que expõe uma fenomenologia do ser-aí. *A pretensão da ontologia fundamental é que a questão da origem, portanto a questão propriamente fenomenológica, esteja situada de algum modo no ser do ser-aí, de tal forma que a realização dessa pretensão exige uma analítica que exponha este ente em sua constituição ontológica.* O avanço ontológico em direção à origem remete então à análise preparatória, isto é, à primeira seção de *Ser e tempo* e a seus resultados. Ele é um movimento de explicitação daquilo que a princípio se encontra implícito, portanto uma interpretação que não pressupõe um ponto de partida, que não constrói sua base fenomenal ou apela para um modelo teórico previamente estabelecido, mas que toma como ponto de partida a experiência em sua imediatidade, isto é, no modo que Heidegger chama de cotidianidade mediana. *Grosso modo*, o avanço consiste então em mostrar como os comportamentos intencionais que caracterizam essa experiência imediata, por exemplo a ocupação com utensílios e a preocupação com os outros, pressupõem a abertura de um campo de jogo cuja origem reside *no próprio ser-aí*. O interesse da ontologia fundamental não se encontra primariamente na análise exaustiva dos comportamentos intencionais do ser-aí (HEIDEGGER, 2006, p. 131), mas antes na *determinação do campo de sentido em meio ao qual tais relações intencionais são fundados*. É certo que a tematização deste campo *precisa* partir da análise do comportamento intencional, mas ela recorre em última instância a tais comportamentos com vistas à compreensão daquilo em que eles são fundados. Essa fundação é apresentada antecipadamente por Heidegger no §28 ao afirmar que “*o ser-aí é seu descerramento (Erschlossenheit)*” (HEIDEGGER, 2006, p. 133). O percurso dessa análise do campo de sentido leva à determinação do ser do ser-aí como cuidado, ao esclarecimento da noção fenomenológica de verdade como descerramento e, na segunda seção de *Ser e tempo*, à retomada deste *mesmo* campo em seu sentido como temporalidade.

O cuidado como ser do ser-aí fornece uma indicação essencial daquilo que é peculiar à origem fenomenológica. Se é verdade que cuidado descreve o ser do ser-aí enquanto uma *totalidade*, o caráter dessa totalidade é antes uma multiplicidade articulada de elementos - mais precisamente: a totalidade constituída por existencialidade, facticidade e decadência. Dito de outro modo, esses elementos são “co-originários”. Isso significa para Heidegger que não há a possibilidade de derivar estes elementos uns dos outros, embora haja uma interação recíproca entre eles que leva à modulação do campo de sentido que se encontra em questão em *Ser e tempo*. É somente pelo fato de o ser do ser-aí ser constituído segundo essa co-originariedade que ele pode modular-se em impropriedade e propriedade. Essa determinação recíproca é expressa por exemplo na análise dos três momentos do cuidado, ao se afirmar que “o existir é sempre fáctico”, isto é, que “existencialidade é essencialmente determinada pela facticidade” (HEIDEGGER, 2006, p. 192). A multiplicidade articulada ou co-originariedade do cuidado é exposta em contraposição a um hábito tradicional da ontologia, que consiste em compreender a metódica filosófica como a derivação do todo com base em um princípio simples e único, que Heidegger chama por vezes de “elemento originário” (*Urelement*) ou “fundamento originário” (*Urgrund*). A importância dessa distinção é reconhecida na análise do próprio conceito de cuidado. Heidegger afirma na conclusão da análise do §41:

A expressão “cuidado” significa um fenômeno existencial-ontológico que, todavia, não é simples em sua estrutura. A totalidade ontológica elementar da estrutura-cuidado não pode ser reconduzida a um elemento originário (*Urelement*) ôntico, assim como certamente o ser não pode ser “esclarecido” a partir do ente. Ao final mostrar-se-á que a ideia de ser em geral é tão pouco “simples” como o ser do ser-aí (HEIDEGGER, 2006, p. 196).³

Como podemos compreender esse gesto tradicional de recondução a um elemento ôntico originário, a um princípio fundamental? Essa questão abriria margem para uma análise ampla da relação entre fenomenologia e metafísica, que evidentemente não podemos esgotar nesse espaço. Basta-nos aqui a apresentar um exemplo, a partir do qual indicaremos por contraste o tipo de esclarecimento

3 Também no §28: “O fenômeno da *co-originariedade* (*Gleichursprünglichkeit*) dos momentos constitutivos foi frequentemente negligenciado na ontologia em razão de uma tendência metódica inconstante à demonstração da proveniência de tudo e de cada coisa a partir de um simples ‘fundamento originário’ (*Urgrund*)” (HEIDEGGER, 2006, p. 131).

que a ontologia fundamental tem em vista. Fichte, em seu escrito programático intitulado *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência ou da assim chamada filosofia*, introduz um liame essencial entre filosofia, ciência, princípio e sistema. A filosofia é, enquanto doutrina-da-ciência, a ciência da ciência em geral, e nesse sentido ela oferece uma exposição sistemática do saber que fundamenta todo saber particular das demais ciências. Ela é, segundo uma expressão de Rubens Rodrigues Torres Filho, uma *epistemologia fundamental* (TORRES FILHO, 1975, p. 25). Para que possa ocupar essa função, Fichte formula uma exigência acerca de sua arquitetura: “Uma ciência tem forma sistemática; todas as sentenças se encontram nela interligadas em uma única sentença fundamental ou princípio, e por meio deste elas se unificam em um todo” (FICHTE, 1845, p. 38). A sentença fundamental ou princípio não enuncia o saber *sobre algo*, mas ela é a sentença do saber em geral. “Todas as outras sentenças possuem uma certeza mediada e dela derivada. Ela [a sentença fundamental] precisa ser imediatamente certa. Todo saber se funda nela, e sem ela nenhum saber seria possível; mas ela não se funda em nenhum outro saber, mas é a sentença do saber puro e simples” (FICHTE, 1845, p. 48). A investigação da *Doutrina-da-ciência* se realiza a partir da evidência assegurada por essa sentença fundamental, ela como que busca assegurar um princípio absoluto como o ponto de partida da filosofia, por meio da qual é possível que a filosofia seja ciência e, conseqüentemente, um sistema, na medida em que por meio dessa sentença fundamental torna-se possível a dedução genética da vida da consciência (FICHTE, 1845, p. 32).⁴

A ontologia fundamental, ao contrário, não parte de um princípio absoluto, e por isso ela tampouco tem em vista a constituição da filosofia como um sistema. Muito antes da constatação de Heidegger nas *Contribuições à filosofia* de que “o tempo dos ‘sistemas’ ficou para trás” (HEIDEGGER, 2003, p. 5), *Ser e tempo* já representa uma recusa implícita à ideia de sistema e de sistematização. É próprio à metódica fenomenológica não operar com princípios fundamentais que assegurem a gênese dedutiva de um corpo de proposições, mas sim em se realizar como uma aproximação metódica da origem, na qual o seu campo temático é interpretado com vistas à gênese de seu sentido. Essa recusa se encontra implícita na passagem sobre o conceito de cuidado, quando Heidegger afir-

4 Heidegger critica a ideia de sistema já no §7 de *Ser e tempo*. A razão para isso é o fato de que estruturas ontológicas podem ter certo direito na coerência interna de um sistema, mas carecem de legitimidade por não terem sua proveniência justificada pelo princípio de evidência que rege a fenomenologia: “Mas as estruturas de ser disponíveis, embora ocultas no que se refere ao solo sobre o qual se assentam e aos seus conceitos, podem talvez postular seus direitos no interior de um ‘sistema’. Elas se apresentam sob o fundamento de sua inserção construtiva no interior de um sistema como algo ‘claro’ e que não carece de maior justificação, podendo, portanto, servir de ponto de partida para uma dedução progressiva” (HEIDEGGER, 2006, p. 36).

ma não somente que essa estrutura não pode ser reconduzida a um fundamento ôntico originário, mas também que esse tipo de recondução consistiria em esclarecer o ser a partir do ente. Podemos dizer, tomando por base uma distinção primeiramente introduzida por Tugendhat⁵ e posteriormente desenvolvida por Vigo (VIGO, 2008, p. 130), que na fenomenologia não se trata de uma *arqueologia*, isto é, da investigação filosófica com vistas a uma *arché*, dos princípios e causas últimas, e sim de uma *aleteologia*: o conceito fenomenológico de origem tem em vista o esclarecimento do campo de sentido ou das condições de fenomenalização. De acordo com isso, seria preciso conceder um lugar central para a afirmação de Heidegger de que o problema fundamental da filosofia é a questão sobre o *sentido* de ser, que portanto a estrutura do sentido envolve uma transformação daquilo que tradicionalmente se compreendeu como ontologia. Assim se esclarece igualmente a necessidade de uma analítica da existência, não em razão de uma preocupação antropológica, isto é, a determinação do ser do homem como uma ontologia regional entre outras, mas em virtude da estrutura da compreensão ser o espaço no qual algo assim como o sentido de ser se dá. A fenomenologia como metódica da origem precisa ser compreendida então como esclarecimento das condições de fenomenalização em geral, que em *Ser e tempo* coincide com aquilo que Heidegger chama de descerramento e que possui nos elementos co-originários da existencialidade, facticidade e decadência a sua estrutura fundamental. Se essa diferenciação entre arqueologia e aleiteologia é plausível, então podemos dizer que o problema em *Ser e tempo* permanece sendo, retomando a formulação de Husserl em *Ideias I*, o da “esfera ontológica das origens absolutas”. Mas a crítica imanente empreendida à fenomenologia transcendental por Heidegger nos anos 1920 reside antes de tudo na *interpretação dessa esfera*, que na fenomenologia transcendental teria sido levada a cabo contra a tendência inaugurada pela própria fenomenologia, em razão da interferência de uma “ideia tradicional de filosofia”. Contra essa omissão (*Ver-säumenis*), seria preciso então esclarecer o “ser do intencional”, isto é, o *modo de dação ou descerramento do campo no qual os comportamentos intencionais em geral são possíveis, assim como a manifestação do ente*.

Mas como a busca pela origem fenomenológica se relaciona com a noção de degeneração? É na interpretação do campo fenomenológico que se mostra

5 Tugendhat afirma: “Husserl partiu de uma análise concreta do conceito de verdade e somente a partir disso chegou à elaboração de sua posição filosófica: ontologia torna-se aleiteologia e a filosofia como um todo torna-se esclarecimento transcendental justificante da verdade no regresso às modificações do ‘modo de dação’ (*Gegebenheitsweise*). Também em Heidegger a temática filosófica permanece em sua totalidade orientada pelo nexos entre verdade e dação” (TUGENDHAT, 1970, p. 259).

a relação fundamental entre origem ou gênese e degeneração, e que constitui um *tópos* fundamental do pensamento heideggeriano. Essa interpretação é antecipada pela exposição do conceito prévio de fenomenologia no §7 de *Ser e tempo*. Com frequência é lembrada a formulação do conceito de fenômeno como “aquilo que se mostra em si mesmo” (HEIDEGGER, 2006, p. 28) e, correspondentemente, da fenomenologia como “o deixar ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo” (HEIDEGGER, 2006, p. 34). Esse conceito de fenomenologia poderia muito bem ser visto como uma estilização do princípio de todos os princípios exposto por Husserl no §24 de *Ideias I*. A evidência fenomenológica consiste em tomar a coisa tal como ela se dá, mas também apenas nos limites nos quais ela se dá, isto é, trata-se de seguir a legalidade própria daquilo que se mostra, sem interpor sobre sua mostraçãõ uma teoria que a determine previamente, como Husserl vê no caso do naturalismo e Heidegger, na objetivação oriunda do domínio do teórico. *Mas o decisivo do conceito heideggeriano de fenômeno e que o leva para além do modo como Husserl pensa a fenomenologia é que a aparência ou a ocultação é introduzida como um modo positivo do próprio fenômeno.*

Heidegger indica sutilmente em duas proposições do conceito prévio de fenomenologia em *Ser e tempo* esse entrelaçamento entre fenômeno e aparência: 1. “ocultação é o contra-conceito (*Gegenbegriff*) de ‘fenômeno’”; 2. “quanto de aparência, tanto de ser” (HEIDEGGER, 2006, p. 36). A primeira proposição induz a erro, caso se suponha que a ocultação é algo contrário ao “fenômeno”, como se houvesse aí dois campos temáticos distintos que se oferecem à interpretação ontológica. Ao contrário, esta se desempenha na ontologia fundamental *em um mesmo campo*, que se caracteriza pela modulação entre ocultação e fenômeno. Assim, pode-se compreender a segunda proposição: a modalidade de ocultação de que se ocupa primariamente a fenomenologia hermenêutica é ela mesma uma possibilidade do ser do ente, de tal modo que nela há a aparência na mesma medida em que há ser. Justamente essa é a situação paradoxal da tradição e, principalmente, da tradição filosófica: ela “transmite” um conjunto de categorias e conceitos provenientes de um determinado campo fenomenal, ao mesmo tempo em que oculta esse mesmo campo por meio desta conceitualidade, o que justifica a necessidade do momento crítico da fenomenologia denominado destruição (HEIDEGGER, 2006, p. 21). Dito de outro modo, Heidegger toma como constitutivo da “esfera ontológica das origens absolutas” que ela é igualmente determinada por ocultação e portanto que ela se mostra como aparência. A fenomenologia precisa se estabelecer então não somente como uma metódica da origem, mas igualmente como uma análise da ocultação inerente ao fenômeno

e como um movimento contrário a ela. A necessidade da fenomenologia, assim lemos no §7, reside justamente no fato de que “os fenômenos de início e na maioria das vezes *não* são dados” (HEIDEGGER, 2006, p. 36).⁶ Entretanto, a aparência não é algo inteiramente distinto do fenômeno, ela não é o reflexo da ocultação de algo outro cuja verdade se encontra para além da própria aparência, mas ela *também é um mostrar-se, embora trata-se de um mostrar-se como aquilo que não se é*. Nesse sentido, a distinção entre fenômeno e aparência ou ocultação é antes uma distinção de *modo*, uma distinção ontológica, e não de conteúdo. A relação entre os conceitos formais de fenômeno e aparência correspondem em *Ser e tempo* ao desdobramento do ser do ser-aí em seus dois modos fundamentais: impropriedade e propriedade. E, como Heidegger busca mostrar no §44, dizer que o ser-aí é co-originariamente “na verdade” e “na não-verdade” é a consumação dessa distinção *modal* entre fenômeno e aparência.

Esse reconhecimento da positividade da aparência e, conseqüentemente, da não-verdade leva a uma pergunta que, assim nos parece, permanece latente em *Ser e tempo* e é uma das razões centrais para o desenvolvimento da história do ser nos anos 1930. Ela poderia ser assim formulada: se o campo fenomenológico é constituído co-originariamente por verdade e não-verdade, se portanto os comportamentos intencionais do ser-aí se fundam na modulação de seu ser em propriedade e impropriedade, por que afinal há a não-verdade? Por que o ser-aí carrega em si a tendência a se deixar absorver no mundo, a compreender seu ser a partir do ente que ele não é? Por que, enfim, se dá essa trivialidade que distingue nossa condição hegemônica no mundo? O movimento de degeneração descreve essa possibilidade. Aquilo que Heidegger tem em vista com a não-verdade é o esclarecimento fenomenológico dessa condição inicial de absorção no mundo, da *trivialidade* agora no sentido mais preciso da aparência do próprio ser do ser-aí que, compreendendo-se de início e na maioria das vezes a partir do mundo, oculta-se em seu caráter mais próprio. Se a fenomenologia enquanto busca da origem pode ser então compreendida como um contra-movimento em face da trivialidade com a qual ela se defronta, é preciso ao mesmo tempo reconhecer que essa trivialidade não é um elemento acidental do fenômeno, mas um modo positivo seu, e que portanto ela é introduzida como um elemento constitutivo do campo de sentido que é o campo temático da fenomenologia.

6 Na preleção do período de Freiburg intitulada *Ontologia (hermenêutica da facticidade)* esse caráter de ocultação do ser é igualmente sublinhado, e de fato como uma condição do rigor da fenomenologia: “Caso se deva agora destacar que pertence ao caráter de *ser do ser*, do objeto da filosofia: *ser na maneira do ocultar-se e do velar-se* - e isso não de modo acessório, mas segundo o seu caráter de ser -, [somente] então se leva propriamente a sério a categoria fenômeno. A tarefa: trazê-lo ao fenômeno, torna-se radicalmente fenomenológica” (HEIDEGGER, 1988, p. 76).

Na preleção *Fundamentos metafísicos da lógica a partir de Leibniz*, em uma passagem muito importante na qual Heidegger discute o estatuto da ontologia fundamental, o mesmo movimento de degeneração ontológica é agora apresentado como uma *dispersão transcendental*:

Essa dispersão transcendental pertencente à essência metafísica do ser-aí neutro - enquanto possibilidade vinculante de sua fragmentação e cisão fáctica existenciária a cada vez -, essa dispersão se funda em um caráter originário do ser-aí: o seu caráter de jogado (*Geworfenheit*). Essa dispersão jogada em um múltiplo, que deve ser tomada metafisicamente, é o pressuposto para que, por exemplo, o ser-aí a cada vez fáctico possa se deixar levar pelo ente que ele não é, com o qual ele todavia de início se identifica em razão da dispersão. O ser-aí pode se deixar levar, por exemplo, por aquilo que chamamos em sentido muito amplo de natureza. Apenas o que segundo a sua essência é jogado e tomado por algo pode se deixar carregar e ser abarcado por isso (HEIDEGGER, 1990, p. 174).

O conceito de dispersão transcendental possui uma certa homologia com a decadência descrita em *Ser e tempo*, mas esse movimento é retomado em um nível mais originário, isto é, como um movimento que diz respeito à própria transcendência do ser-aí. A dispersão transcendental é uma dispersão da transcendência. Enquanto tal, ela constitui o modo como Heidegger pensa a própria *essência* do ser-aí, de tal modo que não se trata aqui de um elemento accidental, que possa ser eventualmente superado ou que deva ser compreendido como um estado de degeneração em sentido moral. A dispersão transcendental é a condição ontológica para o esclarecimento da multiplicidade de comportamentos intencionais nos quais o ser-aí se realiza, como o comportamento com vistas aos outros, a si mesmo e às coisas (HEIDEGGER, 1990, p. 175). Ela é um movimento de afastamento da origem fenomenológica, em virtude do qual o ser-aí fáctico experimenta de início os entes na desarticulação de uma multiplicidade de comportamentos intencionais. O ser-aí carrega em si uma tendência à dispersão de seu ser, e isso significa não somente que de início e na maioria das vezes ele compreende seu ser a partir do mundo (isto é, enquanto aparência), mas também que essa compreensão permanece opaca, em uma completa indiferença. A fenomenologia enquanto busca da origem pode ser compreendida então como uma *contra-movimento* a essa tendência à dispersão, e que, na medida em

que se distingue pela negatividade de um movimento *contrário*, faz igualmente da própria dispersão um traço essencial do fenômeno em questão.⁷

Ao invés de empreender nesse momento uma análise sistemática do conceito de dispersão ou degeneração ontológica⁸, vamos nos restringir aqui a uma breve indicação de como esse motivo fundamental do pensamento heideggeriano se manifesta à luz de um fenômeno central: a linguagem. Há, podemos dizer, uma certa degeneração da linguagem em sua função veritativa que se insinua sobre o próprio trabalho filosófico. A linguagem guarda em si o paradoxo de poder tanto descobrir o fenômeno quanto encobri-lo, mas mesmo um enunciado que faça jus ao ser dos entes apresenta a tendência a se perder constantemente ao ser comunicado: “cada um dos conceitos e proposições fenomenológicas, originariamente obtidos, pelo fato mesmo de serem enunciações comunicadas, expõem-se à possibilidade da degeneração (*Entartung*)” (HEIDEGGER, 2006, p. 36). A filosofia não possui a garantia prévia de seus resultados pretéritos, mas se defronta necessariamente com a autonomização dos enunciados em que se realiza. Estes enunciados, obtidos a partir da evidência dos fenômenos, tornam-se a seguir teses flutuantes que se caracterizam pela perda de sua base fenomenal ao serem comunicados, isto é: quem *recebe* e meramente *repete* um enunciado filosófico não participa da condição descobridora daquele que primeiramente o enunciou. Lemos no §44 da analítica da existência que “o ser-aí não precisa se colocar em uma experiência ‘originária’ ante o ente mesmo e, todavia, permanece em seu ser voltado para este. O ser-descoberto não é apropriado mediante um descobrir cada vez próprio, mas em ampla medida pelo ouvir dizer daquilo que é dito. O absorver-se no que é dito pertence ao modo de ser do impessoal”

7 A caracterização da fenomenologia como contra-movimento remonta ao *Relatório Natorp*. O que Heidegger busca indicar com isso é que a fenomenologia hermenêutica não é meramente uma posição filosófica, mas que ela se enraíza na própria vida fáctica como uma possibilidade eminente sua. Essa possibilidade se caracteriza, todavia, por uma certa negatividade, que se volta contra a tendência à decadência que caracteriza a própria vida: “O cuidado (*Bekümmerrung*) da vida fáctica com sua existência não é, por sua vez, um cismar-se na reflexão egocêntrica, ele é o que é somente como contra-movimento contra a tendência de decadência da vida, isto é, o cuidado é justamente na mobilidade a cada vez concreta da lida e da ocupação. O ‘*contra*’ enquanto o ‘*não*’ manifesta nisso uma potência (*Leistung*) originariamente constitutiva de ser. Com vistas a seu sentido constitutivo, a negação tem o primado originário sobre a posição” (HEIDEGGER, 2005, p. 362).

8 Seria preciso considerar nessa análise igualmente o problema da história no pensamento heideggeriano. A noção de errância (*Irre*) apresentada no ensaio *Da essência da verdade* exprime justamente esse movimento de afastamento da origem que temos em vista com o conceito de degeneração. Entretanto, como essa análise depende de uma consideração mais precisa da transformação da noção de verdade e não-verdade nos anos 1930, deixaremos sua consideração para um outro momento.

(HEIDEGGER, 2006, p. 224).⁹ A repercussão desse caráter da linguagem para a fenomenologia não é um entrave absoluto para a investigação, mas antes uma tarefa que se impõe à filosofia, isto é, a “preservação da *força das palavras mais elementares*, nas quais o ser-aí se expressa” (HEIDEGGER, 2006, p. 220). Essa exigência crítica de recuperação da força das palavras ecoa uma tendência já presente em Husserl de que todo o trabalho fenomenológico se dê em “primeira pessoa”, isto é, de que a investigação se oriente em cada passo pelo princípio de evidência. Entretanto, diferentemente de Husserl, Heidegger introduz o problema da degeneração como um caráter próprio da linguagem em sua expressão dos fenômenos, de tal modo que a fenomenologia permanece sendo uma tarefa cujos resultados não podem ser simplesmente herdados, mas que deve ser levada a cabo a cada vez. A fenomenologia, pode-se dizer, torna-se assim a expressão de um obstáculo constante a ser enfrentado.

⁹ Assim, o falatório (*Gerede*) se constitui como uma modulação do discurso pelo fato de que este perdeu sua relação de ser primária com o ente de que se fala, de tal modo que “não se comunica na forma da apropriação originária deste ente, mas sim pela via da difusão e da repetição do que foi dito” (HEIDEGGER, 2006, p. 168).

Recebido em: 15.11.2018 | Aprovado em: 21.04.2019

Referência Bibliográfica

DERRIDA, Jacques. "Gênese e estrutura" e a fenomenologia. In: A Escritura e a Diferença. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.

FICHTE, Johann Gottlieb. Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie. In: Sämtliche Werke. Erste Abtheilung: Zur theoretischen Philosophie. Berlin: Veit und Comp., 1845.

FINK, Eugen. Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik. In: Studien zur Phänomenologie 1930-1939. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.

HEIDEGGER, Martin. Beiträge zur Philosophie (Gesamtausgabe Band 65). 3ª ed. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2003.

_____. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Unendlichkeit - Einsamkeit (Gesamtausgabe Band 29/30). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1983.

_____. Die Grundprobleme der Phänomenologie (Gesamtausgabe Band 24). 2ª ed. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1989.

_____. Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20) (Gesamtausgabe 58). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1993.

_____. Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (Gesamtausgabe Band 26). 2ª ed. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1990.

_____. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) (Gesamtausgabe Band 63). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1988.

_____. Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik (Gesamtausgabe 62). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2005.

_____. Sein und Zeit. 19^a ed. Tübingen: Max Niemeyer, 2006.

HUSSERL, Edmund. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (Husserliana VI). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976b.

_____. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie (Husserliana III/1). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976a.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Fenomenologia da percepção. 5^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. O Espírito e a Letra: A Crítica da Imaginação Pura em Fichte. São Paulo: Ática, 1975.

TUGENDHAT, Ernst. Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Berlin: De Gruyter, 1970.

VIGO, Alejandro. Arqueología y aleteiología. La transformación heideggeriana de la concepción aristotélica de la ontología. In: Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos. Buenos Aires: Biblos, 2008.